



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2018

Reformation, Altes Testament und Judentum im Licht der heutigen Diskussion

Krüger, Thomas

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110542417-003>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-158015>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Krüger, Thomas (2018). Reformation, Altes Testament und Judentum im Licht der heutigen Diskussion.
In: Opitz, Peter. 500 Jahre Reformation: Rückblicke und Ausblicke aus interdisziplinärer Perspektive.
Berlin: Walter de Gruyter, 27-48.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110542417-003>

Thomas Krüger

Reformation, Altes Testament und Judentum im Licht der heutigen Diskussion

Vorbemerkung

Mein Fachgebiet ist nicht die Reformationsgeschichte, sondern die Hebräische Bibel bzw. das Alte Testament. Meine Aussagen über die Reformatoren und ihr Verhältnis zum Judentum und zur Hebräischen Bibel basieren deshalb weitgehend auf der Sekundärliteratur, die ich in den Anmerkungen nenne. Wenn ich überhaupt etwas zur Diskussion über das mir angetragene Thema beitragen kann, ist es am ehesten noch der Vergleich mit dem heutigen Stand der Bibelwissenschaft.

Die Reformatoren und das Judentum

Nach Achim Detmers stellte sich „das christliche Bild vom zeitgenössischen Judentum am Vorabend der Reformation (ca. 1475–1520)“ etwa folgendermaßen dar: Juden galten „als blutdürstige[] Feind[e] des christlichen Glaubens“, „als Bilderschänder und Marienverächter“ und „als von Gott verstossene[] und verblendete[] Christusmörder“. Sie waren durch ihren „lästerlichen Talmud verstockt[]“ und galten als „unrein[]“, „als Bundesgenosse[n] der gottfeindlichen Mächte“, „als Hostienschänder“, „als Wucherer und Nutzniesser wirtschaftlicher Notlagen“. Juden verschafften „sich durch Bestechungsgelder Vorteile“ und übten als Ärzte ihre „verführerischen Künste“ aus. Zum Christentum konvertierte Juden standen unter dem Verdacht der Heuchelei.¹

Dieses christliche Bild des Judentums ging nach Detmers „auf eine mehr als 400jährige Geschichte zurück, in der fast alle jüdischen Gemeinden Westeuropas massiven Verfolgungen ausgesetzt waren.“² Sie lässt sich mit Michael A. Meyer etwa so zusammenfassen:

¹ ACHIM DETMERS: Reformation und Judentum. Israel – Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin (Judentum und Christentum 7), Stuttgart 2001, 42ff. Vgl. THOMAS KAUFMANN: Luthers Juden, Stuttgart 2014, 18ff.

² DETMERS, Reformation (wie Anm. 1), 40.

Die Beziehungen zw[ischen] Juden und Christen verschlechterten sich im Spät-M[ittelalter], bes[onders] in der 2. Hälfte des 12. Jh., erheblich. Dominikanische und franziskanische Mönche verschrieben sich einer neuen Lehre, die Juden keinen Platz in einer christl[ichen] Gesellschaft einräumte. 1215 veranlasste das IV. Laterankonzil, dass Juden an ihrer Kleidung erkennbar sein sollten, um sie so klarer von Christen zu trennen. Der Talmud wurde nun entweder als Zeugnis für Jesus als Messias dargestellt oder, bösartiger, als Quelle vom Lüge und Blasphemie [...]. 1242 wurde er öff[entlich] in Paris verbrannt. Im christl[ichen] Spanien wurden Juden gezwungen, an rel[igiösen] Disputationen [...] teilzunehmen (Barcelona, 1263; Tortosa, 1314), um so ihre Konversion herbeizuführen. In Verleumdungsschriften wurde den Juden vorgeworfen, Ritualmorde durchzuführen, Brunnen während der Pest zu vergiften und die Kreuzigung durch das Stehlen der Hostie und ihre Durchbohrung rituell zu wiederholen. In gleichem Masse rel[igiöse] wie säkulare Motive führten zur Vertreibung der Juden aus England (1290), Frankreich (1394) und Spanien (1492) [...]. Wer heimlich an seinem jüd[ischen] Glauben auch nach erzwungener Konversion festhielt, wurde von der Inquisition verfolgt [...]. Jüd[ische] Haltungen gegenüber Christen waren während dieser Zeit in ähnlicher Weise negativ. Juden beteten zu Gott, er möge ihnen Rache verschaffen gegen ihre christl[ichen] Unterdrücker und endlich ihren Anspruch, Gottes auserwähltes Volk zu sein, zur Geltung bringen [...]. Nur schrittweise begannen jüd[ische] Denker, das Ch[ristentum] vorteilhaft von den heidnischen Rel[igionen] der antiken Welt zu unterscheiden.³

„Durch die Vertreibungsedikte war“ nach Achim Detmers

das einst blühende jüdische Leben in den meisten Ländern und Territorien fast vollständig zum Erliegen gekommen. Und in den allermeisten Städten hatten die Juden aufgehört als geschlossene Sozialgruppe zu existieren. Nur im Umfeld der wenigen intakten Judengemeinden und dort, wo sich vereinzelt Juden niedergelassen hatten, gab es für die christliche Mehrheitsgesellschaft überhaupt noch Gelegenheit, mit Juden in Kontakt zu kommen. Deshalb dürfte zu Beginn des 16. Jahrhunderts nur noch ein geringer Teil der christlichen Bevölkerung aus unmittelbar eigener Anschauung mit Juden und jüdischem Leben vertraut gewesen sein. Vor allem im unmittelbaren Einflussbereich der Reformation gab es nur wenige Regionen und Städte, in denen Juden geduldet wurden: Brandenburg (ab 1539), Sachsen (bis 1536. 1539–43), Liegnitz, Hessen, Friedberg, Frankfurt a.M., Worms und Augsburg (ab 1533).⁴

Die Rückbesinnung der Reformatoren auf die Bibel in ihren Ursprachen und ihre Kritik am Heiligen- und Bilderkult konnte auf jüdischer Seite Hoffnungen wecken. Das zeigt beispielhaft ein Brief, den Rabbi Abraham ben Eliezer ha-Levi ca. 1525 in Jerusalem verfasst hat. Er schreibt darin:

³ MICHAEL A. MEYER: Artikel Judentum und Christentum V. Mittelalter und Neuzeit, in: HANS DIETER BETZ/ DON S. BROWNING/ BERND JANOWSKI [u.a.] (Hgg.), Religion in Geschichte und Gegenwart⁴ 4, Tübingen 2001, 633–635, 633f.

⁴ DETMERS, Reformation (wie Anm. 1), 40. Vgl. Karte 1. Vertreibungen der Juden in Westeuropa 1415–1520, in DETMERS, Reformation (wie Anm. 1), 41.

Martin Luther ist der Mann, dessen Kunde alle Länder durchläuft, der im Jahre 284 [=1524/1525] begann, sich mit der Religion der Unbeschnittenen (kritisch) auseinanderzusetzen und ihnen zu zeigen, dass ihre Väter Lügen ererbt haben, Nichtigkeiten, in denen kein Nutzen liegt [...] viele Völker schlossen sich ihm mit starker Hand an, indem sie die Standbilder ihrer Götter vernichten und mit Feuer verbrennen und die Götzen ausrotten [...] und er nähert sich nach und nach der Religion des Mose [...] die Zwangsgetauften erheben ihr Haupt, und den Juden wurde Licht und Freude.⁵

Während Rabbi Abraham ben Eliezer ha-Levi die Hoffnung hatte, dass Martin Luther sich immer weiter „der Religion des Mose“ annähern würde, erwartete Luther in seiner Schrift *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* von 1523, dass sich die Juden nun bald zum Christentum bekehren würden, nachdem er ihnen die Hindernisse der kirchlichen Traditionen und Rituale aus dem Weg geräumt hatte:

Denn unsere narren die Bepste, Bischoff, Sophisten und Munchen, die groben esels kopffe, haben bis her also mit den Juden gefaren, das, wer eyn gutter Christ were gewesen, hette wol mocht eyne Jude werden. Und wenn ich ein Jude gewesen were und hette solche tolpell und knebel gesehen den Christen glauben regirn und leren, so were ich ehe eyne saw geworden denn eyne Christen. Denn sie haben mit den Juden gehandelt als weren es hunde und nicht menschen, haben nichts mehr kund thun denn sie schelten und yhr gutt nehmen, wenn man sie getaufft hat, keyne Christlich lere leben hat man yhn beweiset, sondern nur der Bepsterey und muncherey untherworfen [...]. Ich habs selbs gehort von frumen getaufften Juden das, wenn sie nicht bey unser tzezt das Evangelion gehort hetten, sie weren yhr leben lang Juden unter dem Christen mantel blieben. Denn sie bekennen, das sie noch nie nichts von Christo gehort haben bey yhren teuffern und meyttern. Ich hoff, wenn man mit den Juden freuntlich handelt und aus der heyiligen schrift sie seuberlich unterweysset, es sollten yhr viel rechte Christen werden und widder tzu yhrer vetter, der Propheten und Patriarchen glauben treten, davon sie nur weytter geschreckt werden, wenn man yhr ding furwirfft und sso gar nichts will seyn lassen und handelt nur mit hohmut und verachtung gegen sie [...]. Und wenn wyr gleich hoch uns ruhmen, so sind wyr dennoch heyden und die Juden von dem geblutt Christi, wyr sind schweger und frembding, sie sind blut freund, vettern und bruder unsers hern. Darumb wenn man sich des bluts und fleyschs rhumen solt, so gehoren yhe die Juden Christo neher tzu denn wyr, wie auch S. Paulus Roma. 9. sagt [...]. Ich bitte hie mit meyne lieben Papisten, ob sie schir mude weren, mich eyne ketzer tzu schelten, das sie nu anfahen, mich eyne Juden zu schelten. Denn ich werde villeicht auch noch eyne turck werden und was meyn junckern nur wollen.⁶

5 Zitiert nach DETMERS, Reformation (wie Anm. 1), 64. Übersetzung von JOHANN MAIER: Die messianische Erwartung im Judentum seit der talmudischen Zeit, in: Judaica 20 (1964), 23–58, 90–120, 156–183, 213–236, 163.

6 MARTIN LUTHER: Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei, 1523, in: MARTIN LUTHER, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimarer Ausgabe (WA), Schriften 11, Weimar 1900, 314–336, 314–316. Vgl. DETMERS, Reformation (wie Anm. 1), 66 f. Vgl. KAUFMANN, Luthers Juden (wie Anm. 1), 63 ff.

Die unvereinbaren und einander widerstreitenden Hoffnungen auf beiden Seiten mussten zwangsläufig enttäuscht werden. Martin Luther hat seiner Enttäuschung in fortgeschrittenem Alter Luft gemacht in einer Reihe von antijüdischen Schriften. In seiner Abhandlung *Von den Juden und ihren Lügen* aus dem Jahr 1543 schreibt er u.a., die Juden seien nicht Gottes auserwähltes Volk, sondern Propheten-Mörder und Feinde des Wortes Gottes. Sie haben das Gesetz und den Bund gebrochen und können das Gebot Gottes nicht erkennen (vgl. 2 Kor 3,13 ff). Gott hat sie aus ihrem Land vertrieben und es gibt keine Verheißung, dass sie dorthin zurückkehren werden. „Darumb“, schreibt Luther, „wo du einen rechten Juden sihest, magstu mit gutem gewissen ein Creutz fur dich schlagen, und frey sicher sprechen: Da gehet ein leibhaftiger Teufel“.⁷ Und weiter: „So ists auch unser schuld, das wir das grosse unschuldige Blut, so sie an unserm Herrn und den Christen [...] vergossen (welchs noch aus jren augen und haut scheinet) nicht rechnen, sie nicht totschiessen“⁸.

Luther empfiehlt eine Reihe von Maßnahmen gegen die Juden im Sinne einer „scharffen barmhertzigkeit“: Ihre Synagogen und Schulen sollen verbrannt werden. Ihre Häuser sollen zerstört werden und sie selbst sollen in Notunterkünften untergebracht werden. Man soll ihre Gebetbücher und Talmudschriften konfiszieren und ihren Rabbinern das Lehren verbieten. Ihnen soll der Geleitschutz aufgekündigt und das Zinsnehmen verboten werden. Ihr Vermögen soll eingezogen und mittellosen Konvertiten gegeben werden. Junge Juden und Jüdinnen sollen zu körperlicher Zwangsarbeit verpflichtet werden. Wenn diese „scharffe barmhertzigkeit“ nichts fruchtet und die Juden sich nicht zum Christentum bekehren, soll man sie vertreiben.⁹ Hier zeigt sich die erschreckende Entwicklung Martin Luthers vom Judenfreund zum antijüdischen Hassprediger.

Heinrich Bullinger hat die antijüdischen Hetzschriften Luthers in einem Brief an Martin Bucer in Straßburg vom 8. Dezember 1543 folgendermaßen kommentiert:

Luther schreibt [zwar] gegen die Juden und predigt zugunsten unseres heiligen christlichen Glaubens weder gänzlich unpassend noch unnütz, aber er hat durch seine dortigen schändlichen Sprüche und durch leichtfertiges Gerede, das niemandem, geschweige denn einem bejahrten Theologen ansteht, den nutzbringenden und dankbaren Gegenstand in einen unerfreulichen, geradezu unangebrachten, verkehrt [...]. Wer erstarrt nicht im Hinblick auf jenen anmassenden und rücksichtslosen Menschengestalt [...]. Er bestreitet sogar, dass die Biblia Hebraica zuverlässig und unzweifelhaft sei; er bestreitet, dass diesen (Schriften) ein

⁷ MARTIN LUTHER: *Von den Juden und ihren Lügen*, 1543, zitiert nach: MARTIN LUTHER, Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimarer Ausgabe (WA), Schriften 53, Weimar 1920, 417–552, 479.

⁸ LUTHER, *Von den Juden* (wie Anm. 7), 522.

⁹ DETMERS, *Reformation* (wie Anm. 1), 108. Vgl. KAUFMANN, *Luthers Juden* (wie Anm. 1), 106 ff.

genuin christlicher Sinn entnommen werden könne. Er fügt hinzu, dass sie von den Rabbinen verfälscht seien. Er gibt zu, dass er die Biblia Germanica nicht unvoreingenommen genug übersetzt habe, bloss zieht er diese Übersetzung nicht zurück [...]. Ich werde nicht mit wenigen Worten aufgezählt haben das Widersinnige, Falsche und Verdrehte, das sich in dieser Ansicht Luthers zeigt [...]. Wahrhaftig muss aufgrund des bisher Vorgefallenen befürchtet werden, dass dieser Mensch noch einmal grosses Unglück über die Kirche bringen wird.¹⁰

Bei aller erfreulichen Kritik an Luthers Ausfällen sollte man allerdings nicht übersehen, dass Bullinger mit ihm im Kern der Sache übereinstimmt.

So kann man mit Michael A. Meyer kurz und bündig resümieren: „In Deutschland brachte die Reformation keinerlei Annäherung zw[ischen] Ch[risten] und J[uden]. Luthers Spätschriften fügten sich nahtlos ein in den Geist m[itte]lalterlicher Dämonisierung des J[udentums].“¹¹ Peter Marshall weist aber darauf hin, dass „die Reformation dem Judentum aber doch Freiräume eröffnet“ hat,

in denen ihm der Atem wieder leichter ging [...]. Mancherorts lockerten sich allmählich die Juden auferlegten Siedlungssperren. Die habsburgischen Kaiser Maximilian II. und Rudolf II. erlaubten den Juden Ende des 16. Jahrhunderts, sich in Böhmen niederzulassen, und Cromwells Protektorat liess sie ein paar Jahrzehnte später wieder nach England. Als attraktivstes Ziel aber erwies sich die heterogene Republik der Niederlande, wo die Autoritäten nicht viel nach privaten Glaubenspraktiken fragten.

Unter Druck zum Christentum bekehrte Juden aus Spanien und Portugal emigrierten in großer Zahl in die Niederlande und nahmen dort wieder die Religion ihrer Vorfahren an. Sie „betrachteten den reformierten Protestantismus als erfreuliche, wenn auch unzureichende Rückkehr zu den Werten der hebräischen Bibel.“ Auf protestantischer Seite änderte die intensive Beschäftigung mit dem Alten Testament das Bild des Judentums und machte neben allen Unterschieden die Gemeinsamkeiten mit den jüdischen Nachbarn deutlicher. So zeigten die holländischen Protestanten eine „Schwäche [...] für alttestamentliche Vornamen – Abraham, Benjamin, Daniel usw. [...] In radikalem Bruch mit der ikonographischen Tradition portätiert Rembrandts 1645 entstandenes Bild *Die heilige Familie* Maria erkennbar als jüdische Mutter, die, während sie die Wiege ihres Sohnes schaukelt, in einem hebräischen Buch liest.“¹²

¹⁰ Zitiert nach DETMERS, Reformation (wie Anm. 1), 161 f.

¹¹ MEYER, Judentum und Christentum (wie Anm. 3), 634.

¹² PETER MARSHALL: Die Reformation in Europa, Stuttgart 2014, 170 f.

Die Reformatoren und das Alte Testament

Lassen Sie mich zuerst einige grundlegende Informationen über das Alte Testament bzw. die Hebräische Bibel in Erinnerung rufen.¹³ Das Alte Testament ist der erste und umfangreichere Teil der christlichen Bibel neben dem Neuen Testament. Zur Beginn der Reformation las man die Bibel in der römisch-katholischen Kirche vor allem in der auf Hieronymus (347–420) zurückgehenden lateinischen Übersetzung der so genannten Vulgata. Sie enthielt im Alten Testament über die Hebräische Bibel hinaus auch die heute so genannten Apokryphen bzw. deuterokanonischen Schriften Tobit und Judit, Weisheit Salomos und Jesus Sirach (Ecclesiasticus), Baruch (einschließlich des Briefs Jeremias) und die beiden Makkabäerbücher, außerdem in einem Anhang das Gebet Manasses, das 3. und 4. Buch Esra (einschließlich des 5. und 6. Esra-Buchs) und den 151. Psalm. Der Inhalt der biblischen Bücher unterschied sich in der Vulgata teilweise erheblich von der Hebräischen Bibel. So enthielt etwa das Danielbuch mehr Erzählungen über Daniel als in der Hebräischen Bibel. Auch die Abfolge der Bücher des Alten Testaments in der Vulgata ist eine andere als in der Hebräischen Bibel.

In der griechisch-orthodoxen Kirche benutzte man die ältere griechische Übersetzung der Bibel, die so genannte Septuaginta. Über die Vulgata hinaus enthielt sie im Alten Testament noch zwei weitere Makkabäer-Bücher, die Oden und die Psalmen Salomos. Nochmals anders sahen die Bibel und das Alte Testament z.B. in der syrischen, der koptischen oder der äthiopischen Kirche aus. Dabei unterscheiden sich die verschiedenen Bibelausgaben nicht nur in der Sprache und im Umfang des Alten (und zum Teil auch des Neuen) Testaments, sondern auch in der Anordnung der biblischen Schriften. Alle diese christlichen Bibelausgaben enthalten aber neben dem Alten auch das Neue Testament. In ihnen ist also das Alte Testament nur ein Teil der Bibel.

Demgegenüber ist die im Judentum bis heute gebräuchliche Hebräische Bibel (mit einigen aramäischen Anteilen) für Juden bereits die ganze Bibel. Sie enthält von allen Versionen der Bibel bzw. des Alten Testaments die wenigsten Schriften – wenn man einmal von der Bibel der Samaritaner absieht, die nur die fünf Bücher Mose umfasst. Die in den anderen Bibelversionen enthaltenen alttestamentlichen Schriften sind aber ebenfalls jüdischen Ursprungs und galten zumindest Teilen des Judentums um die Zeitenwende als heilige Schriften. Sie wurden jedoch vom Hauptstrom des Judentums ab etwa dem zweiten Jahrhundert n. Chr. nicht mehr

13 Vgl. KARIN SCHÖPFLIN: Artikel Kanon (AT), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex): www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11768/ (April 2009) und z.B. THOMAS RÖMER [u. a.] (Hg.): Einleitung in das Alte Testament, Zürich 2013.

als solche anerkannt. Die heutige alttestamentliche Wissenschaft ist außerdem mit guten Gründen der Ansicht, dass der griechischen Septuaginta öfters eine ältere hebräische Textform zugrunde liegt als der Hebräischen Bibel. Insofern war wahrscheinlich auch das Alte Testament der Septuaginta einmal eine jüdische Bibel.

All dies haben die Reformatoren erst ansatzweise erkannt und gewusst.¹⁴ Deshalb mussten sie die dadurch nahegelegte Schlussfolgerung noch nicht ziehen, dass es sich bei der Bibel um ein Produkt von Menschen handelt und nicht um Gottes Wort (was die Bibel – im Gegensatz etwa zum Koran – ja auch gar nicht von sich behauptet), jedenfalls nicht in dem Sinne, dass alles, was in der Bibel steht, direkt auf Gott zurückzuführen ist und der Meinung Gottes entspricht. Trotzdem ist es auch aus heutiger Sicht bemerkenswert, wie stark die Reformatoren von der Bibelwissenschaft ihrer Zeit beeinflusst waren und sich um deren Weiterentwicklung verdient gemacht haben. So sind sie im Sinne des Humanismus zu den Quellen (*ad fontes*) zurück gegangen und haben sich zunehmend der Hebräischen Bibel zugewandt, die ihnen in verschiedenen gedruckten Ausgaben zugänglich wurde, wie etwa der des Gerson Ben Moses Soncino (Brescia 1494) oder der von Daniel Bomberg (1479/1480–1549) herausgegebenen *Biblia Rabbinica* (Venedig 1517/1518), aber auch in mehrsprachigen Ausgaben wie der 1514–1517 erschienenen so genannten Complutensischen Polyglotte, die an der Universität von Alcalá (Complutum) unter der Leitung von Diego López de Zúñiga (Jacobus Stunica, †1531), der über Kenntnisse des Aramäischen und des Arabischen verfügte, und der Mitarbeit des Latinisten Hernán Núñez de Toledo y Guzmán (1475–1553) und des Hebraisten Alfonso de Zamora (1476–1544) erarbeitet wurde. Die nötigen Hebräisch- und Aramäisch-Kenntnisse verdankten die Reformatoren jüdischen und christlichen Hebraisten wie Johannes Reuchlin (1455–1522), Elijah Levita (1469–1549), Johann Böschenstein (1472–1540), Konrad Pellikan (1476–1556) oder Sebastian Münster (1488–1552). Ulrich Zwingli (1484–1531) widmete sich daneben auch der Erforschung der Septuaginta. In der Zürcher *Prophezei*, der von Zwingli begründeten theologischen Schule, wurde ab Sommer 1525 täglich das Alte Testament auf der Grundlage des hebräischen Textes im Vergleich mit der Vulgata und der Septuaginta übersetzt und ausgelegt.

Eine zentrale Frage im Rahmen der theologischen Beschäftigung mit dem Alten Testament in der Reformationszeit war die nach dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament. An ihr lassen sich auch Grundentscheidungen über die

¹⁴ Vgl. zum Folgenden MAGNE SÆBØ (Hg.): *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation*, Volume II. *From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen 2008; HENNING GRAF REVENTLOW: *Epochen der Bibelauslegung*, Band III: *Renaissance, Reformation, Humanismus*, München 1997.

Bedeutung der Bibel als Ganzes für die theologische Urteilsbildung und die religiöse Praxis erkennen. Grundsätzlich lassen sich bei den Reformatoren vier Möglichkeiten erkennen, das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament zu bestimmen: 1. Beide sind gleichwertig und gleich gültig. 2. Altes und Neues Testament interpretieren und korrigieren sich gegenseitig. 3. Das Neue Testament hebt das Alte auf und löst es ab. 4. Altes und Neues Testament sind zeitgebundene Produkte einer geschichtlichen Entwicklung, die nach ihrem Abschluss weiter gegangen ist.

1. Zumindest teilweise gleichwertig sind Altes und Neues Testament nach Ansicht von Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541).¹⁵ Beide sind seiner Meinung nach für Christen *ius divinum* (bzw. *biblicum*). So gilt beispielsweise das Bilderverbot des Dekalogs (der Zehn Gebote in Exodus 20 bzw. Deuteronomium 5) auch für Christen, was Karlstadt 1522 dazu bewog, die Bilder aus den Kirchen in Wittenberg zu entfernen. Dass mindestens der Dekalog auch für Christen gilt, und damit auch das Sabbatgebot, vertraten in Mähren die so genannten *Sabbater* Oswald Glait (ca. 1480/1490–1546) und Andreas Fischer (ca. 1480–ca. 1540).¹⁶

2. Um solche Konsequenzen vermeiden zu können, gleichzeitig aber auch das Alte Testament nicht als für Christen überholt aufgeben zu müssen, hat Martin Luther (1483–1546) bekanntlich die Zehn Gebote nur in einer verstümmelten und inhaltlich zurechtgebogenen Fassung in seine Katechismen aufgenommen. So hat er nach dem ersten Satz „Ich bin der Herr, dein Gott“ nicht nur den Relativsatz „der dich aus dem Land Ägypten, einem Sklavenhaus, befreit hat“ weggelassen, sondern auch das gesamte Bilderverbot. Das relativ ausführliche Sabbatgebot hat er in dem einen Satz „Du sollst den Feiertag heiligen“ zusammengefasst und damit nicht nur den Sabbat durch den Sonntag ersetzt, sondern auch das Gebot einer allgemeinen Arbeitsruhe zur Erholung von Menschen und Tieren in ein Gebot des sonntäglichen Kirchenbesuchs verwandelt, wie es seine Auslegung im *Kleinen Katechismus* verdeutlicht: „Wir sollen Gott fürchten und lieben, dass wir die Predigt und sein Wort nicht verachten, sondern es heilig halten, gerne hören und lernen.“ Luther konstruiert also aus dem alttestamentlichen Dekalog für Israel einen neuen Dekalog für Christen.

¹⁵ Vgl. HANS-JÜRGEN GOERTZ: Scriptural Interpretation among Radical Reformers, in: SAEBØ, Hebrew Bible (wie Anm. 14), 576–601, 577 ff.

¹⁶ Vgl. DETMERS, Reformation (wie Anm. 1), 81f.

In der lutherischen, u. a. von Philipp Melanchthon (1497–1560) weiter entwickelten Tradition¹⁷ wirkt das Wort Gottes in der Bibel als Gesetz, das den Menschen mit Gottes Forderungen konfrontiert, und als Evangelium, das dem Menschen, der am Anspruch des Gesetzes scheitert, Vergebung und Erlösung zuspricht. Damit wird die Bibel insgesamt im Lichte der Lebenserfahrung Martin Luthers und der daraus entwickelten Rechtfertigungslehre gedeutet und zugleich auf dieses Thema eingeführt. Grundsätzlich ist nach Luther das Alte Testament Gesetz und das Neue Testament Evangelium, aber es gibt auch im Alten Testament „etliche Verheissung und Gnadensprüche, damit die heiligen Väter und Propheten im Glauben Christi, wie wir, erhalten sind.“¹⁸ Im Blick auf die Gebote und Gesetze des Alten Testaments wird unterschieden zwischen politischen, zereemoniellen (religiös-kultischen) und moralischen Gesetzen. Ihre Funktion ist einerseits politisch, sie dienen der äußeren Ordnung des Gemeinwesens, andererseits pädagogisch, sie halten den Menschen vor Augen, wie sie leben sollten und zeigen ihnen damit zugleich, dass sie nicht so leben und aus eigener Kraft auch gar nicht so leben können. In dieser pädagogischen Funktion treiben die Gebote und Gesetze des Alten Testaments (und hier v. a. die moralischen Gebote) die Menschen zum Evangelium. Ob und inwiefern sie auch für Christen dann noch eine handlungsleitende und orientierende Funktion haben, ist in der lutherischen Tradition Gegenstand der Diskussion. Auf keinen Fall aber kann man durch die Befolgung der Gebote und Gesetze Gottes das Heil erlangen. Wenn die Juden dies versuchen, verfallen sie damit aus lutherischer Sicht einer *Werkgerechtigkeit*, die zum Scheitern verurteilt ist.

Während die lutherische Tradition Altes und Neues Testament mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zugleich zusammenbindet und unterscheidet, akzentuiert die reformierte Tradition¹⁹ stärker ihre grundsätzliche Einheit und Gleichwertigkeit. So gibt es nach Zwingli nur einen Bund zwischen Gott und den Menschen, der in dem schon vor der Schöpfung gefassten Entschluss Gottes besteht, die Menschen in Jesus Christus zu retten. Dieser Bund wird im Alten Testament verheißend und im Neuen Testament gegeben, sein Wesen ist im

17 Vgl. SIEGFRIED RAEDER: The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther, in: SÆBØ, Hebrew Bible (wie Anm. 14), 363–406; GERALD HOBBS: Pluriformity of Early Reformation Scriptural Interpretation, in: SÆBØ, Hebrew Bible (wie Anm. 14), 452–511, 487 ff; REVENTLOW, Epochen (wie Anm. 14), 68 ff, 90 ff.

18 MARTIN LUTHER, Vorrede auf das Alte Testament 1523, zitiert nach EMANUEL HIRSCH: Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, Berlin ³1958, 89.

19 Vgl. PETER OPITZ: The Exegetical and Hermeneutical Work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin, in: SÆBØ, Hebrew Bible (wie Anm. 14), 407–451; DETMERS, Reformation (wie Anm. 1), 177 ff; REVENTLOW, Epochen (wie Anm. 14), 97 ff.

Alten Testament noch verhüllt, im Neuen Testament hingegen offenbar. Daraus ergeben sich die grundsätzliche Einheit zwischen Altem und Neuem Testament ebenso wie die Unterschiede zwischen ihnen. Altes und Neues Testament bilden nach Zwingli auch nur *ein* Gesetz, in dem der unveränderliche Wille Gottes zum Ausdruck kommt. Dieses Gesetz dient der Ordnung des Zusammenlebens, dem Erschrecken der Sünder und der Wegweisung für die Erlösten. „Wer getauft ist, ist nicht weniger als der Beschchnittene dem ganzen Gesetz des Bundes verpflichtet, ausser dass die äusseren Dinge, die nur in sinnbildhafter Form zuteil wurden, zusammen mit der Beschneidung abgeschafft sind.“²⁰ So gelten z.B. die alttestamentlichen Inzesttabus oder die Forderung der Wiedergutmachung von Schäden auch für Christen. Das Alte wie das Neue Testament bezeugen die gnädige Fürsorge Gottes. Und beide erhellen sich gegenseitig. So argumentiert Zwingli z. B. gegen die so genannten Wiedertäufer in Zürich, die unter Berufung auf das Neue Testament für die Erwachsenentaufe eintraten, mit dem Hinweis auf die innerbiblische Entsprechung von Beschneidung und Taufe. Wenn die Beschneidung für Babies geboten wurde, muss Entsprechendes auch für die Taufe gelten. In diesem Fall ist also nach Zwingli das Neue Testament vom Alten her zu interpretieren.

Heinrich Bullinger (1504–1575) hat das Verständnis des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament bei Zwingli aufgenommen und weiter entwickelt. Die Bibel handelt substantziell von *einem* Bund, *einem* Gottesvolk und *einem* unveränderten Willen Gottes. „Das Neue Testament ist nichts anderes als die Auslegung des Alten“.²¹ Die Unterschiede zwischen Altem und Neuem Testament beziehen sich nicht auf deren Substanz, sondern nur auf die Akzidenzien, die Zeremonien und Sakramente. Während sie im Alten Testament zeitgebunden und inzwischen überholt sind, gelten die Sakramente des Neuen Testaments ewig. Die Zeremonien des Alten Testaments sind Verheißungen dessen, was sich im Neuen Testament erfüllt. Die beschwerlichen und dunklen Zeremonien des Alten Testaments sind im Neuen abgeschafft. In der Kirche ist der Geist in vergleichsweise größerer Fülle vorhanden als in der alttestamentlichen Gemeinde. Er erstreckt sich hier auch nicht nur auf Israel, sondern auf die ganze Welt. Ansonsten haben aber die Gebote und Gesetze des Alten Testaments in ihrer pädagogischen Funktion, Menschen zur Einsicht in ihre Sündenverfallenheit zu bringen (*usus paedagogicus*), in ihrer Orientierungsfunktion für gläubige Christen (*usus in renatis*) und in ihrer politischen Funktion (*usus civilis*) einen bleibenden Wert. Juden, die danach streben, die alttestamentlichen Gebote und Gesetze zu befolgen, sind also nach reformierter Tradition nicht grundsätzlich auf einem falschen Weg.

²⁰ DETMERS, Reformation (wie Anm. 1), 149.

²¹ Vgl. DETMERS, Reformation (wie Anm. 1), 167.

Sie sind nur nicht auf dem aktuellen (und definitiven) Stand des offenbaren göttlichen Gesetzes.

Neben Konzepten wie Gesetz, Evangelium und Bund finden sich bei den Reformatoren auch andere Deutungsmuster zur Beschreibung des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament, die sie aus der älteren theologischen Tradition übernommen haben und die bereits im Neuen Testament begegnen.²² So konnte man das Alte Testament als ein Buch lesen, in dem Jesus als Messias (griechisch: Christus) verheißen wird, und das Neue Testament als Bericht über die Erfüllung dieser Verheißungen. Oder man konnte alttestamentliche Gestalten, Gebräuche oder Geschichten mit ähnlichen Gegebenheiten im Neuen Testament *typologisch* als Typen und Antitypen miteinander verbinden (z. B. Beschneidung und Taufe). Wenn man Christus wie den alttestamentlichen Gott Jahwe als *Herrn* bezeichnete (und ihn später als zweite Person des dreieinigen Gottes betrachtete), konnte man sein Wirken und Reden schon im Alten Testament entdecken. Eher zurückhaltend waren die Reformatoren gegenüber einer *allegorischen* Interpretation alttestamentlicher Texte, die davon ausging, dass diese neben ihrer wörtlichen Bedeutung auch noch ganz andere spirituelle Bedeutungen haben konnten.

3. Dass das Neue Testament das Alte ablöst, vertraten nach Zwinglis Ansicht die so genannten (Wieder-) Täufer in Zürich,²³ wenn sie im Gefolge des Neuen Testaments auf der Erwachsenentaufe beharrten, statt die Taufe als Ersatz der alttestamentlichen Beschneidung zu verstehen (s.o.). Aus eigenen Äußerungen belegt ist diese Ansicht über das Verhältnis von Altem und Neuem Testament bei Michael Servet (geb. 1509/1511),²⁴ der 1553 in Genf als Ketzer verbrannt wurde:

Der Neue Bund macht alles neu und bringt neue Geschöpfe hervor [...]. Niemals war einer der Juden erwählt oder in der Weise durch die Erwählung vorherbestimmt, wie Gott uns vorherbestimmt hat, so dass wir die uneingeschränkte (Gottes-) Kindschaft empfangen und Brüder Christi sind [...]. Jetzt ist Gott offenbar, einst war er es nicht. Nun erst wird der Vater wahrhaft angebetet, denn vorher gab es den blossen Schatten der wahrhaften Anbetung [...]. Nun hat er wahrhaft die Sünden abgewaschen [...], indem er das Gesetz aufhob.²⁵ Diejenigen, die durch [...] Gleichmacherei die Testamente durcheinander bringen, irren somit nicht unerheblich; sie schmälern die Gnade der Ankunft Christi, indem sie die Juden uns gleich machen.²⁶

²² Vgl. ACHIM BEHRENS: Das Alte Testament verstehen, Göttingen 2013, 33 ff.

²³ Vgl. GOERTZ, Scriptural Interpretation (wie Anm. 15), 584 ff; REVENTLOW, Epochen (wie Anm. 14), 158 ff.

²⁴ Vgl. DETMERS, Reformation (wie Anm. 1), 216 ff.

²⁵ DETMERS, Reformation (wie Anm. 1), 216 f.

²⁶ DETMERS, Reformation (wie Anm. 1), 223.

4. Noch einen Schritt weiter gingen Reformatoren wie Sebastian Franck (1499–1542) und Sebastian Castellio (1515–1563), die die Zeitbedingtheit und Zeitgebundenheit des Alten wie des Neuen Testaments erkannten. Sie stellten in der älteren Reformations-Geschichtsschreibung eher Randfiguren dar, entwickelten aber aus Sicht der heutigen Bibelwissenschaft unter den Reformatoren die vergleichsweise fortschrittlichsten Einsichten zur historischen und theologischen Interpretation des Alten Testaments. Sebastian Franck²⁷ erkannte, dass das Alte wie das Neue Testament zeitbedingt, zeitgebunden und mehrdeutig sind. Bei beiden handelt es sich nicht um göttliche Offenbarungen, sondern um Zeugnisse von Menschen über ihre Erfahrungen. Gottes Wort ist nicht nur in der Bibel zu finden, sondern auch außerhalb von ihr.

Nach Sebastian Castellio²⁸ ist die Bibel teils klar, teils unklar und mehrdeutig. In diesen Fällen muss man sich zur Klärung theologischer Streitfragen der Sinneswahrnehmung und des Verstandes bedienen. Im Anschluss an die Ausführungen des Apostels Paulus im Römerbrief 2,14 ff stellt Castellio fest:

[...] was recht und was übel ist, das lehrt die Vernunft, und daraus entsteht das Gewissen [...]. Und dieselbe Vernunft ist es schliesslich, welche die Wahrheit erforscht, herausfindet und interpretiert und das, was in weltlichen wie in heiligen Schriften (!) unklar ist oder im Lauf der Zeit falsch überliefert wurde, korrigiert oder so lange unter Zweifel stellt, bis zuletzt die Wahrheit aufleuchtet oder die Entscheidung über eine Sache, die ungewiss ist, zumindest vertagt wird.²⁹

Altes Testament, Judentum und Christentum aus heutiger bibelwissenschaftlicher Sicht

Aus heutiger Sicht relativieren sich viele der Diskussionen der Reformationszeit durch die Einsicht, dass es weder *das* Alte Testament gibt (s.o.) noch *das* Judentum oder *das* Christentum. Das gilt zum einen im Blick auf geschichtliche Veränderungen. Das Christentum in Korinth zur Zeit des Apostels Paulus unterscheidet sich erheblich vom Christentum in Wittenberg zur Zeit Martin Luthers

²⁷ Vgl. GOERTZ, *Scriptural Interpretation* (wie Anm. 15), 598f; REVENTLOW, *Epochen* (wie Anm. 14), 167 ff.

²⁸ Vgl. GOERTZ, *Scriptural Interpretation* (wie Anm. 15), 601.

²⁹ WOLFGANG F. STAMMLER (Hg.): SEBASTIAN CASTELLIO, *Die Kunst des Zweifelns und Glaubens, des Nichtwissens und Wissens (De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi)*, übersetzt von WERNER STINGL, eingeführt und kommentiert von HANS-JOACHIM PAGEL, Essen 2015, 119 (I.25).

oder vom heutigen Christentum in Zürich, und das Judentum in Alexandria zur Zeitenwende unterscheidet sich stark vom Judentum in Europa während des Mittelalters oder vom heutigen Judentum. Zum anderen existieren und existierten das Judentum wie das Christentum zur selben Zeit jeweils in vielfältigen unterschiedlichen Gestalten – man denke nur an die zahlreichen christlichen und jüdischen Gemeinden und Denominationen im heutigen Zürich (sowie die zahlreichen Menschen in diesen Gemeinschaften und außerhalb von ihnen, die in ihrem Denken und Leben mit keiner von ihnen völlig übereinstimmen).

Das Judentum bzw. die Judentümer ab der rabbinischen Zeit unterscheiden sich nicht weniger von den Judentümern (bzw. israelitischen, jüdischen und Diaspora-Kulturen), aus denen die alttestamentlichen Schriften hervorgegangen sind, als das Christentum bzw. die Christentümer ab der Zeit der Kirchenväter von den ur- und frühchristlichen Gruppen der neutestamentlichen Zeit. Zwar sind die Schriften des Alten Testaments durchweg älter als die des Neuen, aber einen abgeschlossenen Kanon heiliger Schriften des Judentums gab es zur Entstehungszeit der neutestamentlichen Schriften noch nicht. (Insofern ist es nicht ganz korrekt, wenn bisweilen gesagt wird, die Hebräische Bibel bzw. das Alte Testament sei die Bibel der ersten Christen gewesen.) Der jüdische Religionshistoriker Norman Solomon schreibt in seiner kurzen Einführung in das Judentum: „Als der Papst kürzlich von den Juden als den ‚älteren Brüdern‘ der Christen sprach, irrte er sich. Natürlich sind wir beide ‚Kinder‘ der Hebräischen Schrift, doch von ihren konstitutiven Texten her gesehen (Neues Testament, Talmud) sind die Christen die ‚älteren Brüder‘.“³⁰ Diese Feststellung ist sicherlich etwas überspitzt formuliert, sie macht aber die Probleme gängiger, scheinbar selbstverständlicher Annahmen über die jüdische und christliche Religionsgeschichte deutlich.

Einiges für sich hat die vom Religionswissenschaftler Bertram Schmitz vorgeschlagene Rekonstruktion der Entwicklung *Von der einen Religion des Alten Israel zu den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam*.³¹ Danach wären Judentum, Christentum und Islam als drei verschiedene Weiterentwicklungen der mosaischen Tora, des Prophetentums und des Kults in der Hebräischen Bibel zu verstehen (man müsste hier vielleicht noch die Weisheitstraditionen ergänzen), die „die mosaische Religion des Alten Israel“ widerspiegelt (wobei der Singular nicht ganz unproblematisch ist). Aus diesem Blickwinkel stellen die drei Religionen Judentum, Christentum und Islam „ein religionsgeschichtliches Gesamtsystem“ dar, in dem die drei Religionen nicht nur voneinander abgegrenzt, son-

³⁰ NORMAN SOLOMON, Judentum. Eine kurze Einführung, Stuttgart 1999, 31.

³¹ BERTRAM SCHMITZ, Von der einen Religion des Alten Israel zu den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam, Stuttgart 2009.

dern auch miteinander verflochten sind und sich in wechselseitiger Beeinflussung gemeinsam weiter entwickeln.

Die Hebräische Bibel bzw. das Alte Testament stellt sich aus heutiger bibelwissenschaftlicher Sicht wesentlich weniger einheitlich dar, als es von den Reformatoren wahrgenommen wurde.³² Das gilt nicht weniger für das Neue Testament.³³ So gibt es z. B. in der Hebräischen Bibel und in der christlichen Bibel insgesamt recht verschiedene Verständnisse des *Gesetzes*.³⁴ Schon die der Septuaginta (*nomos*) und der Vulgata (*lex*) folgende deutsche Übersetzung des hebräischen Wortes *tora* mit *Gesetz* ist nicht unproblematisch. Unter einem Gesetz stellen wir uns so etwas vor wie das Strafgesetzbuch oder das Zivilgesetzbuch der Schweiz, allenfalls auch so etwas wie ein Naturgesetz. *Tora* meint dagegen eher so etwas wie Wegweisung, Weisung oder Lehre, wobei sich der Gegenstand von der richtigen Durchführung eines Opfers über die Bestrafung eines Verbrechens bis hin zu allgemeinen Fragen der Lebensführung erstrecken kann. Man muss jeweils genau auf den Kontext achten, um die präzise Bedeutung von *tora* zu erfassen. Wenn die im Pentateuch, den fünf Büchern Mose, überlieferten Gesetze und Gebote als *Tora* bezeichnet werden, wird damit gesagt, dass es sich dabei nicht nur um Gesetze im politischen und juristischen Sinn handelt, sondern auch um Gebote für eine gute Lebensführung, die die Israeliten lehren sollen, im Einklang mit dem Willen Gottes zu leben. Dabei wird mehrfach die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass es sich dabei nicht um willkürliche Vorschriften handelt, sondern um Regeln, die eigentlich jedem vernünftigen Menschen gut und gerecht einleuchten sollten (vgl. z. B. Deuteronomium 4,6–8; 30,11–14). Dementsprechend wird es an den meisten Stellen auch nicht als unmöglich angesehen, der *Tora* entsprechend zu leben. Gelegentlich wird allerdings angenommen, dass die Israeliten erst in der Lage sein werden, nach der *Tora* zu leben, wenn Gott ihr Herz – das ist in der Hebräischen Bibel das Organ der Erkenntnis, des Gewissens und des Willens – dafür instand setzen wird (vgl. z. B. Deuteronomium 29,3; 30,6 und Ezechiel 11,19 f; 36,26 f gegenüber 18,31).

³² Vgl. dazu knapp JAN CHRISTIAN GERTZ (Hg.): Grundinformation Altes Testament, Göttingen ²2008, 597 ff; ausführlicher GEORG FISCHER: Theologien des Alten Testaments, Stuttgart 2012; JÖRG JEREMIAS: Theologie des Alten Testaments, Göttingen 2015.

³³ Vgl. dazu knapp FRIEDRICH WILHELM HORN: Vielfalt und Einheit der neutestamentlichen Botschaft, in: KARL-WILHELM NIEBUHR (Hg.), Grundinformation Neues Testament, Göttingen ²2003, 371–387; ausführlicher FERDINAND HAHN: Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ³2011.

³⁴ Vgl. WOLFGANG OSWALD: Artikel *Tora* (AT), in: WiBiLex: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200199/ (Oktober 2016); STEFAN KRAUTER: Artikel *Gesetz/Tora* (NT), in: WiBiLex: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/48920/ (November 2013).

Auch für den ungeschulten Blick ist es leicht zu erkennen, dass im Pentateuch verschiedene Rechtssammlungen enthalten sind³⁵ (z. B. das sog. Bundesbuch in Exodus 20–23, das sog. Heiligkeitsgesetz in Leviticus 17–26 und das sog. deuteronomische Gesetz in Deuteronomium 12–26), deren Bestimmungen sich teilweise gegenseitig widersprechen (wie z. B. die Gesetze über die Schuldklaverei in Exodus 21, Deuteronomium 15 und Leviticus 25). Das deutet darauf hin, dass hinter der Zusammenstellung dieser Rechtssammlungen und weiterer Vorschriften im Pentateuch nicht die Absicht stand, eine verbindliche Rechtsordnung für Israel zu etablieren, sondern dass diese Zusammenstellung eher den Zweck hatte, die Leser anhand von Beispielen für die selbständige Rechtsprechung zu schulen. Außerdem sollten diese Beispiele wohl zeigen, wie weise und gerecht der Gott Israels ist, auf den die Gesetze und Gebote nun zurückgeführt wurden. Ursprünglich war es in Israel wohl wie auch sonst im Alten Orient der König gewesen, der für die Rechtsprechung und Gesetzgebung zuständig war.

Später gab es dann allerdings auch Theologen, die der Ansicht waren, dass die Israeliten die Gebote und Gesetze Gottes sozusagen blind befolgen sollten, ohne darüber nachzudenken (so etwa der Verfasser von Numeri 15,37–41). Es gibt in der Hebräischen Bibel aber auch Stimmen, die der Ansicht sind, dass nicht alle Gebote und Gesetze Gottes gut sind (vgl. Ezechiel 20,25f), oder dass die Abschreiber sie verfälscht und „zur Lüge gemacht“ haben (Jeremia 8,8). Und es gibt auch Stimmen, die der Ansicht sind, dass die Menschen selbst dazu in der Lage sind, zu erkennen, was gut ist und was schlecht bzw. böse und folglich dazu keiner besonderen Belehrung durch Gott mehr bedürfen (vgl. Genesis 3; Micha 6,8).

In der Hebräischen Bibel zeigt sich also eine theologische Diskussion über die Notwendigkeit, den Inhalt und die Leistungsfähigkeit einer göttlichen Unterweisung der Israeliten (*tora*). Diese Diskussion bleibt im Alten Testament offen und wird auch im Neuen Testament nicht entschieden (vgl. nur die unterschiedlichen Aussagen über das Gesetz bei Paulus, Matthäus und Jakobus). Das haben die meisten Reformatoren nicht erkannt und vielleicht auch nicht erkennen können, weil sie die Bibel als sachlich einheitliches und eindeutiges Wort Gottes (miss-) verstanden haben. Für die Verständigung zwischen Juden und Christen relativiert sich die Diskussion um das Gesetzesverständnis erheblich, sobald man erkennt, dass es nicht nur in der Bibel, sondern auch in den verschiedenen Richtungen des heutigen Judentums und Christentums ganz erhebliche Differenzen in der theo-

35 Vgl. KLAUS GRÜN WALDT: Artikel Recht (AT), in: WiBiLex: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/32882/ (Januar 2011).

logischen Beurteilung und im religiösen Stellenwert der Tora bzw. des Gesetzes gibt.

Entsprechendes gilt für theologische Konzepte wie Bund oder Volk Gottes, die in der Religions- und Theologiegeschichte bis in die Gegenwart für die Diskussion über das Verhältnis von Judentum und Christentum von Bedeutung waren und sind. Der Gedanke, dass der Gott Jahwe und Israel durch einen Bund oder Vertrag (hebräisch: eine *berit*)³⁶ miteinander verbunden sein könnten, kam nach heutigem Erkenntnisstand in der Zeit auf, in der Israel und Juda unter der Vorherrschaft des neuassyrischen Reiches standen, also grob gesagt im 8. und v.a. im 7. Jahrhundert v. Chr. Die assyrischen Herrscher schlossen mit den von ihnen abhängigen Kleinkönigen Staatsverträge, in denen sie von diesen Liebe und Gehorsam verlangten und ihnen dafür reichen Segen versprachen bzw. für den Fall des Ungehorsams Flüche androhten. Das Buch Deuteronomium scheint nach diesem Vorbild als Vertrag zwischen Jahwe und Israel gestaltet worden zu sein. Im Anschluss daran bzw. daneben hat sich in der Hebräischen Bibel eine Vielzahl von Bundestheologien entwickelt. In Genesis 9, nach der Sintflut, schließt Gott einen Bund mit „allem Fleisch“, also allen Lebewesen, in dem er ausschließlich sich selbst verpflichtet, keine Sintflut mehr kommen zu lassen, ohne dafür eine Gegenleistung zu fordern (wenn nicht das Gebot des Schächtens in V. 4 und der Bestrafung von Totschlägern mit dem Tod in V. 6 in diesem Sinne zu verstehen sind). In Genesis 17 schließt Gott einen Bund mit Abraham, in dem er sich dazu verpflichtet, aus seinen Nachkommen verschiedene Völker und Könige entstehen zu lassen und ihnen (oder einem Teil von ihnen?) das Land Kanaan als Eigentum zu geben. Als Gegenleistung fordert er die Beschneidung aller männlichen Knaben – wobei ein Verstoß gegen diese Forderung nur den jeweils betroffenen Unbeschnittenen selbst treffen soll (V. 13f) – und sonst nichts (wenn nicht die Aufforderung zu einem vollkommenen Lebenswandel in V. 1 als weitere Forderung zu verstehen ist). In Exodus 19–24 schließt Jahwe mit dem Volk Israel einen Bund, in dem er die Einhaltung der Zehn Gebote und des Bundesbuchs verlangt. Dieser Bund wird noch am Sinai durch die Herstellung und Verehrung des *Goldenen Kalbs* von Seiten der Israeliten gebrochen und sogleich von Jahwe erneuert (Exodus 32–34). Im Deuteronomium erinnert Mose die Israeliten an diesen Sinai-Bund (vgl. Deuteronomium 4f), schließt dann aber mit ihnen nochmals einen Bund zwischen ihnen und Jahwe (vgl. Deuteronomium 28,69; 29). Entsprechend verfährt nach der Einnahme des verheißenen Landes Josua in Josua 24. Ähnliches wird in 2. Könige 23,3 von König Josia erzählt (vgl. 2. Chronik 34,31f und schon 2.

36 Vgl. UDO RÜTERSWORDEN: Artikel Bund (AT), in: WiBiLex: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15777/ (Januar 2006).

Chronik 29,10 über Chiskija). Im Lichte der Bundesschlüsse zwischen Jahwe und dem Volk Israel konnte der Untergang der Staaten Israel und Juda 722 und 586 v.Chr. als Strafe für den Bruch des Bundes durch die Israeliten bzw. Judäer gedeutet werden (vgl. z. B. Jeremia 11). Für die Zukunft konnte man dann erwarten, dass Jahwe trotzdem an seinen Bundeszusagen festhält (vgl. Leviticus 26,42.44 f) oder einen neuen Bund mit den Israeliten schließen wird (vgl. Jeremia 31,31–34).

Die verschiedenen Aussagen über einen Bund zwischen Jahwe und Israel oder dessen Vorfahren in der Hebräischen Bibel lassen sich nicht widerspruchsfrei zu einem sinnvollen Ganzen zusammenfügen. Die Vorstellung eines Bundes zwischen Gott und bestimmten Menschen bzw. Völkern findet sich außerdem nur in einem Teil der Schriften der Hebräischen Bibel und ist für diese nicht durchgängig prägend. Dass der Gedanke, dass Gott vertragliche Abmachungen mit Teilen seiner Geschöpfe eingeht, für heutige theologische Diskussionen noch nützlich und hilfreich sein könnte, kann man durchaus bezweifeln.

Dasselbe gilt für das Konzept eines Volkes Gottes.³⁷ Das hebräische Wort *'amm* kann sowohl die (väterliche) Verwandtschaft oder Sippe bezeichnen als auch ein Volk, das durch biologische Verwandtschaft, territorial oder kulturell definiert sein kann, aber auch einfach die Leute im allgemeinen oder im Sinne der Bewohner einer Stadt oder der Angehörigen einer Armee u. dgl. Wenn vom Volk Gottes die Rede ist, muss man also jeweils fragen, wodurch dieses Volk definiert wird: etwa durch Abstammung, durch eine gemeinsame Kultur oder Religion oder durch die besondere Treue zur Tora. Dass das Volk Israel als Volk Gottes gegenüber anderen Völkern privilegiert ist, wird schon in der Hebräischen Bibel stillschweigend (besonders in der sog. Weisheitsliteratur), gelegentlich aber auch ausdrücklich bestritten (z. B. in Amos 9,7). Nach Psalm 100 sind alle Menschen Jahwes Volk und die Schafe seiner Weide (vgl. Psalm 47,9 f). Entsprechend kritisch wären auch Ansprüche christlicher Kirchen zu sehen, das neue Volk Gottes zu sein, das neben Israel als altes Gottesvolk oder gar an seine Stelle tritt. Für die Beschreibung und theologische Reflexion des Verhältnisses von Christen und Juden im Horizont der Menschheit mit ihren vielfältigen Kulturen und Religionen ist die Vorstellung eines Gottesvolkes oder mehrerer Gottesvölker heute wohl kaum noch hilfreich (wenn sie es je gewesen ist).

Mehr Potential für eine produktive theologische Weiterentwicklung enthalten m. E. Modelle einer christlichen Interpretation des Alten und des Neuen Testaments im Sinne von Verheißung und Erfüllung, Typologie oder christologischer

37 Vgl. CHRISTOPH KOCH: Artikel Gottesvolk (AT), in: WiBiLex: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20000/ (Mai 2012); KRISTIN WEINGART: Artikel Volk (AT), in: WiBiLex: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34299/ (November 2016).

Deutung. Nicht alle Fälle, in denen das Neue Testament von einer Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen spricht, sind aus heutiger bibelwissenschaftlicher Sicht plausibel. So erfüllt sich etwa nach Matthäus 1 in der Geburt Jesu durch die Jungfrau Maria eine Verheißung des alttestamentlichen Propheten Jesaja: „Siehe, die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären, und man wird ihm den Namen Immanuel geben“ (Matthäus 1,23). Im hebräischen Text heißt es: „Seht, die junge Frau ist schwanger und wird einen Sohn gebären und ihm den Namen Immanuel geben“ (Jesaja 7,14). Es geht also nicht um eine Jungfrau, sondern um eine junge Frau, die noch kein Kind geboren hat. Und diese Frau wird nicht irgendwann einmal schwanger werden, sondern ist schon schwanger. Der Text kann also ursprünglich nicht als Verheißung der Geburt Jesu durch die Jungfrau Maria gemeint sein.

Trotzdem kann man dem Modell von Verheißung und Erfüllung³⁸ historisch und theologisch auch heute noch etwas abgewinnen. Jesus lebte und wirkte in einem Milieu, in dem verschiedene Heilserwartungen virulent waren. Er hat sich selbst und sein Wirken im Horizont solcher Erwartungen verstanden (auch wenn wir heute kaum noch sicher ermitteln können, wie er sich selbst verstanden hat), und sein Leben wurde von seinen Anhängerinnen und Anhängern im Horizont solcher Erwartungen gedeutet. Dabei hat Jesus (nach seinem eigenen Verständnis oder nach dem seiner Anhängerschaft) solche Erwartungen und Hoffnungen nicht nur erfüllt, sondern auch enttäuscht oder modifiziert. Und sein Wirken hat seinerseits Erwartungen geweckt, die sich dann mehr oder weniger (oder auch gar nicht) erfüllt haben. Solche Erwartungen lassen sich teilweise bis in die Hebräische Bibel zurückverfolgen, wo sie zum Teil auch schon kritisch diskutiert werden. Dabei ist das Verständnis der Hebräischen Bibel bei Jesus, seinen Anhängern und seinen Gegnern beeinflusst durch ihre Deutung in frühjüdischen Schriften, die nicht in die Hebräische Bibel oder das Alte Testament aufgenommen wurden, deren Kenntnis aber unerlässlich ist, wenn man die Bezugnahmen auf das Alte Testament im Neuen Testament richtig verstehen will.³⁹

Ähnliches gilt für eine typologische Deutung,⁴⁰ die im Alten Testament sachliche Entsprechungen oder Ähnlichkeiten mit dem Neuen Testament erkennt. So vergleicht z. B. Paulus in 1. Korinther 10 Situationen und Herausforderungen

38 Vgl. CHRISTOPH RÖSEL: Artikel Verheißung/Erfüllung, in: WiBiLex: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14477/ (März 2006).

39 Vgl. WERNER GEORG KÜMMEL/HERMANN LICHTENBERGER (Hgg.): Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Gütersloh 1973; LOUIS H. FELDMAN u. a. (Hg.): Outside the Bible: Ancient Jewish Writings Related to Scripture, 3 Bände, Philadelphia 2013.

40 Vgl. STUART GEORGE HALL: Artikel Typologie, in: GERHARD MÜLLER/HORST BALZ/GERHARD KRAUSE (Hgg.), Theologische Realenzyklopädie 34 (2002), 208–224.

der christlichen Gemeinde in Korinth mit ähnlichen Situationen und Herausforderungen der Israeliten im Alten Testament. 1. Petrus 3,20 sieht Entsprechungen zwischen der Sintflut und der Taufe, und Matthäus 12,39 solche zwischen dem Ergehen des Propheten Jona und dem Tod und der Auferstehung Jesu: „Denn wie Jona im Bauch des Fisches war, drei Tage und drei Nächte, so wird der Menschensohn im Schoss der Erde sein, drei Tage und drei Nächte.“ Wir deuten neue Erfahrungen immer im Lichte älterer Erfahrungen, und frühere Erfahrungen können im Lichte späterer Erfahrungen in einem neuen Licht erscheinen. Solche Deutungsprozesse und ihre geschichtliche Entwicklung zeigen sich beispielhaft in derartigen typologischen Interpretationen und können bibelwissenschaftlich und bibeltheologisch weit darüber hinaus – und auch über die Textsammlungen des Alten und des Neuen Testaments hinaus – verfolgt und analysiert werden. So können wir lernen, auch unsere eigenen theologischen Deutungen traditions- geschichtlich zu verstehen, kritisch zu prüfen und weiter zu entwickeln.

Eine so genannte christologische Interpretation des Alten Testaments oder der Hebräischen Bibel im Lichte eines von Jesus als dem Christus (bzw. Messias) bestimmten christlichen Wirklichkeitsverständnisses wird heute besonders im Horizont des jüdisch-christlichen Dialogs häufig als höchst problematisch angesehen, insofern es den Eigensinn der alttestamentlichen Texte verfälscht, indem es ihnen fremde, christliche Gedanken in sie hineinträgt.⁴¹ Versteht man Christologie jedoch in einem weiteren Sinne so, dass damit gemeint ist, was Jesus als historischer Mensch und als literarische Figur für Christen bedeutet, welche lebensorientierenden und -verändernden Impulse und Wirkungen von ihm ausgehen, macht es durchaus Sinn, auch nichtchristliche Texte daraufhin zu befragen, ob sie ähnliche Einsichten enthalten, und zu versuchen, aus ihrer Sicht die eigene *Christologie* kritisch zu beleuchten, zu überprüfen und weiter zu entwickeln. In einer solchen vergleichenden Perspektive wäre im Alten Testament (oder in anderen religiösen oder säkularen Texten) nicht nur interessant, was den eigenen christlichen Ansichten entspricht oder entgegen kommt, sondern ebenso, was von ihnen abweicht und auf Defizite oder Fehltritte in der eigenen Perspektive hindeuten könnte. Ob, in welchem Ausmaß und in welchem Sinne das Christentum sich im Vergleich mit anderen Religionen, Philosophien oder Weltansichten als einzigartig oder sogar überlegen erweist, wird sich dann vielleicht einmal herausstellen. Es ist für den christlichen Glauben nicht von großer Bedeutung, solange er sich nicht unter dem Eindruck anderer Traditionen dazu gedrängt

⁴¹ Vgl. JOHANN MICHAEL SCHMIDT: Artikel Jüdisch-christlicher Dialog (christl. Sicht), in: WiBiLex: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/10514/ (Mai 2007).

sieht, Jesus Christus als maßgeblichen Bezugspunkt der Lebensorientierung aufzugeben.

In neueren Stellungnahmen zum jüdisch-christlichen Gespräch wird vermehrt auf die Mehrdeutigkeit der Hebräischen Bibel bzw. des Alten Testaments hingewiesen, das für jüdische wie für christliche Interpretationen offen sei.⁴² Es ist die Aufgabe der Bibelwissenschaft, durch die historische, literarische und theologische Analyse der biblischen Texte und ihrer Zusammenstellung in den verschiedenen Sammlungen (Hebräische Bibel, Alte Testamente, Neue Testamente, christliche Bibeln) deren meist nicht eindeutigen Eigen-Sinn möglichst präzise herauszuarbeiten. An dieser Arbeit sind heute Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler mit den unterschiedlichsten religiösen, konfessionellen oder säkularen Hintergründen beteiligt. Daneben steht es jedem Menschen frei, die Bibel in irgend einer Gestalt zu lesen, sich von der Lektüre zum eigenen Nachdenken oder auch zu einer Neuorientierung seines Lebens bewegen zu lassen, und sich dabei an verschiedenen religiösen, philosophischen oder säkularen Traditionen zu orientieren. Die Bibelwissenschaft kann ihn oder sie dabei allenfalls auf Missverständnisse aufmerksam machen und ihnen bewusst machen, dass bei ihrer Deutung Gesichtspunkte mit einfließen, die nicht den biblischen Vorgaben selbst entnommen sind. Denn „der Schrift allein“ ist nicht zu entnehmen, ob und wie sie jüdisch oder christlich zu lesen ist, sondern nur, welche Lektüren sie ermöglicht und welche nicht.⁴³ Eine solche kritische Relativierung des eigenen Bibelverständnisses kann vielleicht zu einer gewissen Entspannung des jüdisch-christlichen Gesprächs beitragen bzw. zu einem solchen Gespräch über verschiedene Interpretationen der Bibel(n) anregen. Außerdem kann die Bibelwissenschaft auf Erfahrungen, Gedanken und Diskussionen in den biblischen Texten aufmerksam machen, die in ihren herkömmlichen jüdischen oder christlichen Deutungen übersehen oder nicht in ihrer Tragweite erkannt wurden. So kann sie die jüdischen und christlichen *Heiligen Schriften* vor religiöser Vereinnahmung schützen und denen, die sich an ihnen orientieren wollen, helfen,

⁴² Vgl. SCHMIDT: Jüdisch-christlicher Dialog (wie Anm. 41), Abschnitt 2.2. mit Verweis auf PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION: Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152 (2001) und LEUENBERGER KIRCHENGEMEINSCHAFT: Kirche und Israel (Leuenberger Texte 6), Frankfurt am Main 2001. Vgl. auch EVANGELISCH-JÜDISCHE GESPRÄCHSKOMMISSION DES SCHWEIZERISCHEN EVANGELISCHEN KIRCHENBUNDS SEK und SCHWEIZERISCHER ISRAELITISCHER GEMEINDEBUND SIG (Hgg.): In gegenseitiger Achtung auf dem Weg: Gemeinsame Erklärung zum Dialog von Juden und evangelischen Christen in der Schweiz, 2010, 13: www.swissjews.ch/de/downloads/politik/achtung-auf-dem-weg.pdf.

⁴³ Vgl. FRIEDEMANN STENGEL: *Sola Scriptura im Kontext*, Leipzig 2016; JÖRG LAUSTER: *Prinzip und Methode*, Tübingen 2004.

sich auch mit ungewohnten und unbequemen Einsichten ihrer *Heiligen Schriften* auseinanderzusetzen.

Fazit und Ausblick

Was können wir aus den voranstehenden Überlegungen zum Thema Reformation, Altes Testament und Judentum im Licht der heutigen Diskussion lernen? Ich möchte versuchen, dies zum Schluss in einigen Thesen anzudeuten.

Judentum und Christentum, Altes und Neues Testament sind keine kompakten und einheitlichen Größen, sondern in sich vielfältige Gebilde, die aus unterschiedlichen Blickwinkeln betrachtet und definiert werden können.

In den verschiedenen Judentümern und Christentümern haben die jeweiligen *Heiligen Schriften* (teilweise in unterschiedlicher Gestalt) unterschiedliche religiöse und theologische Bedeutung.

Aufgabe der Bibelwissenschaft ist es zunächst einmal, diese Sachverhalte in ihrer Komplexität und Differenziertheit zu beschreiben, zu verstehen und zu erklären, wobei der Aspekt der geschichtlichen Kontexte und Entwicklungen eine wichtige Rolle spielt.

Diese Herangehensweise an die biblischen Texte wurde grundsätzlich auch schon von den Reformatoren praktiziert. Sie wird bei ihnen aber vielfach getrübt und behindert durch das Interesse, der Bibel theologisch normative Aussagen zu entnehmen und Konflikte zwischen verschiedenen Auslegungen der Bibel unter Berufung auf die Bibel normativ zu entscheiden. Das erschwerte ihnen eine genaue Wahrnehmung der theologischen Differenzen, Spannungen und Widersprüche innerhalb der Bibel bzw. nötigte sie dazu, solche Spannungen exegetisch oder theologisch zu bereinigen.

Die moderne Bibelwissenschaft hat demgegenüber gelernt, die innere Vielfalt und Widersprüchlichkeit der Bibel auch theologisch wertzuschätzen. Die Bibel nimmt uns das eigene Denken nicht ab, sondern fordert uns dazu heraus.

Dabei nötigt uns der Fortgang der Geschichte dazu, die theologischen Diskussionen in der Bibel angesichts neuer Erfahrungen weiter zu führen, zu ergänzen und dabei auch über die Bibel hinaus weiter zu denken.

Hierzu kann der Austausch zwischen verschiedenen konfessionellen und religiösen (aber auch nichtreligiösen!) Perspektiven auf die biblischen Texte hilfreich sein. Zumindest über philologische, literaturwissenschaftliche und historische Fragen sollte dabei eine Perspektiven-übergreifende Verständigung auf der Basis der Bibelwissenschaft möglich sein.

Eine fruchtbare Kooperation bei der Arbeit an der Interpretation der Bibel aus verschiedenen Blickwinkeln setzt eine Haltung des gegenseitigen Wohlwollens,

des Respekts und der Toleranz voraus. Diese Haltung ergibt sich z.B. aus den Geboten der Nächstenliebe und der Feindesliebe, die sich im Alten wie im Neuen Testament finden.

Gegenseitiges Wohlwollen, Respekt und Toleranz sind grundsätzlich allen Menschen entgegenzubringen, auch und gerade solchen, deren Ansichten man nicht teilt.

Sie schließen einen friedlichen und sachlichen Streit um die Wahrheit nicht aus, sondern ermöglichen ihn.